



La escuela de Santo Tomás, por Fra Angelico. A los pies del santo están Guillermo de Saint-Amour, Averroes y Sabelio.

La escolástica cristiana

A mediados del siglo XII empezó a manifestarse en el occidente cristiano un deseo de explicar racionalmente el mecanismo de la creación de acuerdo con la fe. Durante más de mil años la Iglesia había venido aclarando puntos oscuros del dogma y fijando conceptos sobre el origen, mantenimiento y fin de los cielos y de la tierra, esto es, del Macrocosmos, o sea el empireo con las personas divinas, y del Microcosmos, o sea el hombre con su pecado original, su redención y sus esperanzas para la vida futura. El plan de Dios aparecía claro, o a lo menos en símbolo, desde las primeras páginas de la Biblia. En ésta había información suficiente para entender lo que había ocurrido, ocurría y tenía que ocurrir por toda la eternidad. Pero a veces la divina revelación resultaba algo velada, para animar sin duda a los hombres a pensar en Dios y amarle más aún tras haber llegado a conocer sus altos designios con fervor y devoción.

La Biblia podía servir para explicar el funcionamiento de todo lo creado y aun de lo increado, o sea Dios, pero la Iglesia reconocía también la utilidad y autoridad de los escritos de los Santos Padres. Lo que la Iglesia había venido afirmando por tradición no interrumpida debía considerarse tan sobrenaturalmente revelado como lo que quedaba establecido por los textos bíblicos. Así es que una frase de San Agustín o San Jerónimo, en cuanto expresaba esta tradición, tenía un valor paralelo al de una sentencia de la Escritura. Ya se comprende, pues, que al querer teorizar el plan de la naturaleza, o creación, de acuerdo con la revelación divina, era preciso, ante todo, descifrar los símbolos y ale-

gorías de los relatos bíblicos. Después seguiría el inventario de las doctrinas contenidas en los escritos de los Santos Padres y, por fin, con este andamio de información previa, la razón construiría el castillo de la teología cristiana, que no abomina de la claridad del entendimiento ni excluye la ayuda de la gracia de Dios. Vamos a ver, pues, el proceso ideológico e histórico de estas tres etapas de la escolástica.

La primera etapa, que hemos dicho era puntualizar el sentido místico de la Biblia, había sido ya la preocupación de los Padres de la Iglesia. Tres cosas se tendía a discernir: la *historia*, o sentido textual de los relatos bíblicos; la *alegoría*, o enseñanza doctrinal; la *tropología*, o enseñanza moral. Aun los personajes y hechos de dudosas edificación, que se hallan en los libros del Antiguo Testamento, entraron en este movimiento de interpretación espiritual. Pronto se comprendió, por ejemplo, que Adán era una figura profética de Jesús, puesto que si todos los humanos descienden de Adán por la carne, por la sangre de Cristo nacen otra vez y restablecen su perfecta humanidad. Figuras proféticas son también Abel, Melquisedec, David, etc. Pero en el siglo XII se llegó mucho más allá; se creyó adivinar un sentido metafórico o alegórico en toda la creación. El alma había sido creada por Dios y para Dios; el cuerpo había sido creado para el alma, la tierra para sustentar al cuerpo: el hombre era, pues, la criatura cuyo fin justificaba la existencia de todo lo demás. El simbolismo de la creación era, pues, teocéntrico y antropológico.

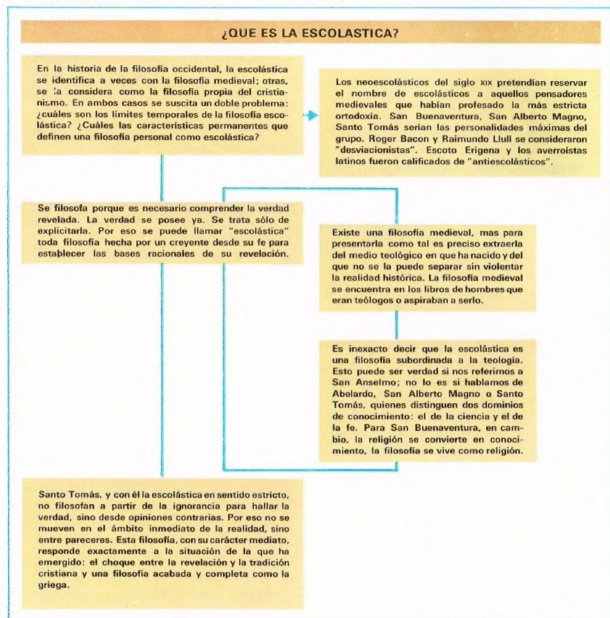
Quien puede decirse que resumió este concepto simbólico del universo fue el llama-



El Macrocosmos, dios creador, rodeado de los signos del Zodíaco (miniatura del siglo XI conservada en la Biblioteca Nacional de París).

do Hugo de San Víctor, cuyos escritos se consideraron indispensables en todas las bibliotecas de la Edad Media. Hugo era de origen alemán, pero tenía sólo veinte años cuando, en 1115, entró en el monasterio de San Víctor, de París. En esta época París empezaba a ser la ciudad de los filósofos, como la llamará Alberto el Magno, y el centro internacional del pensamiento con sus escuelas, de las que se formará el *Studium generale*, o sea la universidad. Por lo que toca a Hugo de San Víctor, él mismo nos explica su pasión por los estudios: "Nunca desdeñé de aprender... Hice prácticas de memoria..., revisé mis notas cada día..., me propuse problemas de matemáticas..., dibujé a menudo con carbón figuras geométricas en el suelo..., en las noches de invierno examinaba la posición de las estrellas y hacía sonar el arpa para distinguir el valor de las notas y gozar de la dulzura de la música". "Ocupaciones pueriles, aunque no del todo inútiles", dice Hugo, casi excusándose de su curiosidad.

Para él las siete artes liberales, lo que hoy



llamaríamos ciencias, actuarán como servidoras para la ciencia primordial, que es la teología; él no acomete todavía su estudio con decisión. Hugo escribe libros (*De Arca Noë moralis* y *De Arca Noë mystica*) para enseñarnos que el arca de Noé simboliza la Iglesia y el pueblo escogido. Compose un gran tratado acerca de los sacramentos, de los que ve "sombras", como anticipos, en la misma naturaleza. ¿Quién podrá mirar el agua y no pensar en el bautismo? Símbolo y alegoría rodean al hombre en todos sus pasos: la historia no es más que una lección; esta vida, una pálida imagen de la vida futura.

La segunda etapa preliminar de la escolástica es la compilación de "sentencias", donde debía incorporarse la doctrina contenida en los escritos de los Santos Padres. También había antecedentes de estos trabajos de sistemático inventario; San Isidoro de Sevilla, por ejemplo, había compuesto siglos antes un libro de *Sentencias*. Pero en esta época los dictados de los Padres se intercalan, más bien que copian, en tratados que desenvuelven un plan orgánico, dando en ellos el autor su opinión personal. Traducimos como muestra un párrafo del voluminoso libro de *Sentencias*, de Pedro Lombardo; éste era de origen italiano, pero llegó a ser obispo de París: "El punto en discusión es si Dios consiente el pecado o el mal existe sin El quererlo. Hay diversas opiniones, que parecen contradecirse, porque algunos dicen que Dios consiente el pecado, pero no lo quiere, etc.". Al fin, Pedro Lombardo corta por lo sano con varias sentencias de San Agustín, y acaba diciendo: "Dejando estas discusiones y decidiéndonos por lo que creen los Santos Padres, diremos que Dios no crea el mal, ni deja de crear el mal, y que no lo desea".

Y, por último, llegamos a la verdadera escolástica. Esta se propone la tarea de explicar teológicamente el universo, tanto en el orden físico como en el orden moral. Es difícil precisar aún hasta qué punto la escolástica cristiana viose estimulada en su origen por la escolástica mahometana, que la precedió. Los árabes conocieron a Aristóteles antes que el occidente latino, y el problema que se propusieron los escolásticos del Islam es prácticamente el mismo que se propusieron los doctores cristianos: aclarar en lo posible los misterios de la Revelación con ayuda de la *Lógica* y la *Metafísica* de Aristóteles.

Es seguro que en el siglo XII los teólogos cristianos no se dieron cuenta de que en esto iban más o menos a remolque de los árabes; hasta es fácil que fuera pura coincidencia y que el "clima espiritual" de aquel siglo originase la misma predisposición intelectual tanto en París como en Damasco. Pero aunque el espíritu humano obra con unidad sorpren-



El Microcosmos rodeado de los planetas y los signos del Zodíaco influyendo cada uno en una parte del cuerpo humano (miniatura de un manuscrito del siglo XIII; Biblioteca Nacional, París).

dente y aparecen ideas análogas en centros de cultura completamente separados, casi no se puede creer que no llegara cierta influencia árabe al Occidente para estimular la aparición de aquella ciencia nueva. Por lo menos, las otras explicaciones que se han dado hasta ahora son mucho menos satisfactorias todavía.

Es evidente que algunas de las escuelas que Carlomagno y sus colaboradores establecieron en las catedrales y monasterios continuaban progresando vigorosamente y que estas escuelas estaban cada día más abiertas a los laicos; es innegable también que los estudiantes de estas escuelas eran cada día más numerosos, pero no se ha explicado aún satisfactoriamente por qué se manifestó un nuevo afán de aprender a principios del siglo XII y, sobre todo, por qué los métodos y los problemas que se estudiaban eran tan completamente nuevos. Pero también es cierto que la aparición de la escolástica cristiana venía preparada por este desenvolvimiento del saber, sobre todo en las escuelas episcopales como las de Chartres, Colonia y York, y que el conocimiento de los Padres era un estimulante generador de un más amplio pensamiento teológico y filosófico que más o menos tarde había de generalizarse.

Las obras de San Agustín y San Dionisio, con sus irradiaciones platónicas y su misticismo; las *Categorías* de Aristóteles, traducidas fielmente al latín a mediados del siglo X, y la Biblia, comentada y explicada por los Padres,

ESCOLASTICA Y VIDA CRISTIANA

No es infrecuente encontrar autores que, al igual que hablan de la filosofía árabe o judía medievales como "no escolásticas", separen la filosofía escolástica de la teología mística como si ésta hubiera aparecido sin relación alguna o inexplicablemente tras las grandes síntesis tomistas. Es decir, cabe plantearse la cuestión de si al hombre medieval, incluso a nivel de masa popular, le satisfacía o no el saber escolástico, el tipo de relación con Dios que surgía a través de este conocimiento.

En primer lugar, hay que hacer constar que la escolástica estaba localizada sobre todo en las universidades, y por tanto en las ciudades. La gran masa rural estaba en manos de un clero mal reclutado, apenas formado y demasiado poco vigilado. La legislación eclesiástica del siglo XII ya ordenó que en cada catedral o colegiata hubiera un maestro en latín, y un maestro en teología en cada metrópoli; se prescribieron visitas pastorales, se buscó una cierta selección de los clérigos, pero no fueron bien aplicadas dichas órdenes. La mayoría de los sacerdotes no tenían vocación, carecían de celo y de buena conducta. Razones de familia solían invitar a los pudientes al sacerdocio; también razones de promoción social y de búsqueda de seguridad material empujaban a los medios modestos hacia la situación privilegiada sacerdotal.

El derecho de patronato de muchos laicos sobre gran número de parroquias ponía en manos de seglares la pastoral de muchos pueblos. Casi el ochenta por ciento de los párrocos ingleses poseían un veinte por ciento de vicarías que ni siquiera habían recibido el sacerdocio. El aislamiento, la falta de libros, etc., cuentan entre las innumerables causas que llegaban a permitir situaciones tan grotescas y paradójicas como la que cuenta Salimbene

del arzobispo de Parma, Gregorio Romano, quien al morir rechazó los sacramentos y dijo: "que no crea nada de esa fe y que había aceptado el arzobispado por las riquezas y los honores".

Esta anécdota trae de la mano otro fenómeno característico y parejo del tiempo de la gran escolástica. En el seno de la cristiandad se estaba dando una inevitable confrontación de diversas ideas y creencias que produjo en no pocos espíritus un relativismo que incluso inclinó a muchos hacia lo que se ha llamado "ateísmo radical". Raúl Glaber, Jaime I, Guibert de Nogent, Joinville a su vuelta de un viaje de ultramar, hablan de casos de judaizantes, de gentes atraídas por el islamismo. Dante, en su *Convivio*, es testigo de una bestialidad estúpida, vil y dañosa como la de los que creen que no hay otra vida después de ésta. Ya en 1196 el obispo de París, Mauricio, testimoniaba que en su tiempo mucha gente dudaba de la resurrección de los muertos.

Estos significativos fenómenos, verdaderos exesos si se quiere, y la lenta pero irreversible proliferación de heréticos y ateos en una sociedad donde el debilitamiento de la fe era un hecho, apartándose de los preceptos cristianos que debían regir la conducta individual, apartamiento del simple creyente lo mismo que del religioso, explica el posterior desconsuelo de Ramon Llull que hacía decir a Blanquerna: "Apenas veo en el mundo quien haga lo que debe o lo que puede en conocer, amar, honrar y servir a Dios, su Señor y Criador, ni quien le agradezca los beneficios recibidos y los que recibe cada día; antes ya casi el mundo todo va revuelto en engaños, trampas, errores y vanidades". "...Estos son los diez mandamientos despreciados, desobedecidos y olvidados en el mundo por las gentes."

La aparición y rápida expansión de los mendicantes y otras fundaciones supuso no poca influencia por un cristianismo mejor. Pero su progreso fue sobre todo sensible en las ciudades. Sin que, tanto en la ciudad como, por supuesto, en el campo, el cristianismo abandonara su patente medocinidad.

La religión se estaba convirtiendo, a la par que los grandes pensadores lograban la síntesis de fe y razón, en un código más que una doctrina. El amor a Dios y al prójimo suponían mucho menos que el temor a la condenación. Casi inútiles eran los sermones de los franciscanos a los campesinos alemanes de nada servían de hacerles comprender que de nada servían las limosnas y las peregrinaciones para salvarles de las llamas eternas si no procedían a una verdadera conversión. El mismo Concilio de Letrán, ya en 1215, buscó una mayor participación sacramental por medio de la cual controlar mejor la ortodoxia y estimular la vida piadosa. Tampoco es que exigiera mucho: la comunión y la confesión anual. Pero las prácticas y las devociones piadosas atraían más: ayunos, peregrinaciones, cofradías para promover la devoción al santo sacramento del altar, fiestas como la del Corpus, primeros milagros de hostias sangrientas, la devoción a la Virgen, divulgada con himnos, oraciones, cuentos, milagros, gozos y dolores, etcétera; era lo que más gustaba al cristiano corriente. Su base, que era esencialmente cristiana, le mantenía ligado a la Iglesia a pesar de todo; la Iglesia era el centro de todo, pero la religión era rudimentaria, centrada sobre el infierno, más bien negativa, hasta con cierto aspecto mágico en muchas de sus devociones y prácticas piadosas.

J. M.^a P.

habían de provocar algún día una curiosidad y un afán de sistematización científica que forzosamente habría de restablecer la continuidad del pensamiento clásico. Por ejemplo, cuando Abelardo llegó de Bretaña a París hacia el año 1100, había más de cinco mil estudiantes en la ciudad. Enseñaba entonces en la escuela de la catedral de Notre-Dame un tal Guillermo de Champeaux. Este sostenía que los *universales*, esto es, las ideas generales, los conceptos abstractos, tienen existencia independiente, son formas sustanciales, como los ángeles y otros seres celestes. ¿Y por qué? ¿Qué necesidad había de crear estos entes de razón: la Señora Bondad, la Señora Justicia, el Señor Amor y mi Señora Piedad? Estas cualidades entran, en más o en menos, en todas las cosas creadas; tal cosa es menos buena,

aunque más bella; tal otra tiene más de Grandeza y menos de Piedad, pero nadie por esto se sentiría inclinado a imaginar personificaciones con existencia real de la Grandeza, Bondad, Piedad, etc. Con todo, los libros sagrados hablan de Dios como si estuvieran en Él completamente estos atributos que, en las cosas creadas, están en más o en menos. Las Escrituras dicen que Dios es justo, que es bueno y misericordioso, y es imposible entender estas frases al pie de la letra, ya que en Dios no hay cantidad, no tiene más o menos de nada, todo en Él es absoluto... Pero bueno, misericordioso y justo son adjetivos que indican cualidades que sólo pueden aparecer de la comparación con otra cosa que tenga más o menos de ellas.

Ya los últimos filósofos neoplatónicos se

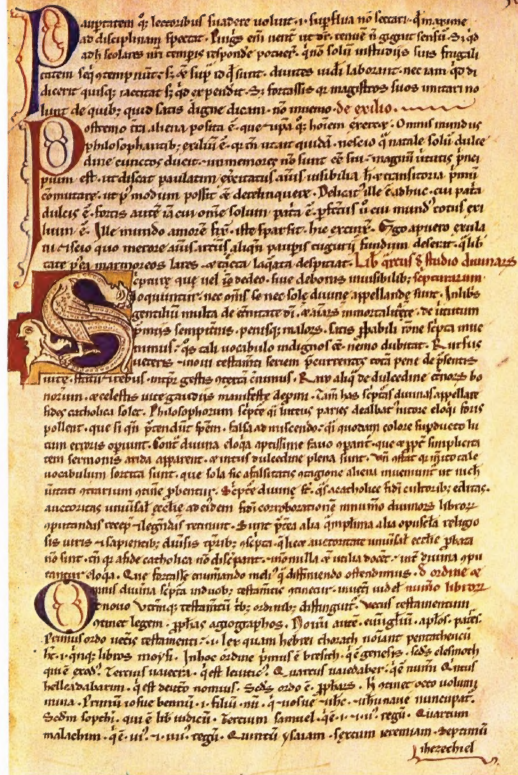
dieron cuenta de esta dificultad y la resolvieron suponiendo emanaciones de Dios, que son las ideas universales, y al descubrir los árabes la Filosofía antigua, algunos de ellos se valieron de esta solución para interpretar el Corán. Dios es el que es, nada le puede aumentar o quitar nada, pero en Él caben las ideas de la Bondad absoluta, de la Justicia absoluta, del Amor, del Triángulo, de la Esfera, de lo Blanco, de lo Puro, y estas ideas se incorporan para dar, con su más y su menos, individualidad a todo lo creado.

Esto es lo que se discutía en París al llegar allí Abelardo, lo que enseñaba Guillermo de Champeaux, partidario de la existencia real de los universales. He aquí cómo describe Abelardo los primeros días de su vida de estudiante de París, al comenzar el siglo XII:

"Cuando llegué a París, hacía ya tiempo que Guillermo de Champeaux enseñaba dialéctica, siendo considerado como el mejor maestro de esta ciencia. Permanecí algún tiempo en su escuela y, aunque al principio me recibí con afecto, pronto se enfadó conmigo porque persistí en refutarle algunas de sus doctrinas. Mi audacia me hizo también odioso a mis condiscípulos, que se consideraban superiores a mí, el más joven y recién llegado de los estudiantes".

Este párrafo nos enseña que los discípulos de la escuela de la catedral podían, en el siglo XII, entablar polémicas con el maestro, y que Abelardo habría recibido una sólida preparación en "provincias" cuando, a los veinte años, esgrimia argumentos contra el mejor maestro de París. Abelardo continúa explicándonos sus experiencias escolásticas y nos enteramos de su disputa acerca de los universales, que acabó con la reputación de Champeaux. Sus argumentos son como sigue: los universales son sólo conceptos de nuestra mente. De la suma de las ideas que tenemos de todos los hombres resulta el concepto de Humanidad. Prueba: los universales no pueden dividirse, lo que puede dividirse ya no es universal. Además, esto llevaría a una abominable conclusión: si Sócrates y Judas son hombres, tienen ambos el universal *humanidad*, y como esta idea no puede dividirse y está también en Dios, Sócrates y Judas son idénticos y ambos participan de Dios. La doctrina de la realidad de los universales, para Abelardo, no era sólo un error, sino también una herejía. Ya no es, pues, de extrañar que, al ver aparecer este peligro, Champeaux abandonara su cátedra y se retirara al oficio más tranquilo de obispo de Châlons.

Por lo que toca a Abelardo, continuó aprendiendo y disputando por las diversas escuelas catedralicias de Francia, hasta que, en 1117, regresó a París, donde le ocurrió su encuentro con Eloisa; ésta era la sobrina de



un canónigo y había recibido una educación preparatoria en el convento de Argentueil. Pero su buen tío quiso que Eloisa tomara lecciones de Abelardo; "con excesiva simplicidad, confió un cordillero a un lobo famélico". "Sin duda —añade Abelardo— se equivocó por lo mucho que amaba a su sobrina, y fiando en mi buena reputación... Las caricias del amor eran nuevas para entrambos y no nos saciábamos jamás. Cada día daba yo menos tiempo a la escuela y a la filosofía. ¡Cuántas pesadas se me hicieron! Perdí originalidad; sólo repetía a los estudiantes mis viejas explicaciones."

Siguiendo su narración: *Historia calamitatis*, Abelardo nos enteramos de cómo rapto a la sobrina del canónigo y de cómo Eloisa se resistió a casarse, para no perjudicar a su maestro. He aquí, según Abelardo, las propias pa-

Página de la obra "Opúsculos y extractos", de Hugo de San Victor, recogidos en un manuscrito en pergamino del siglo XIII (Biblioteca Central, Barcelona). Según él, las artes liberales de la época debían actuar como sercitoras de la ciencia primordial, la teología.

car la Trinidad; confundió al Hijo con la *Lógica* y al Espíritu Santo con el *ánima mundi*, y el libro, naturalmente, fue quemado. Abelardo no insistió, pero se retiró a un yermo, llamado el *Paráclito*, murmurando: "¡Ciegos, guías de ciegos!".

También allí le siguieron sus discípulos y pronto escribió otro libro. Su título ya es sospechoso: *Sic et non*, que podría traducirse: *No, pero...* El prólogo tiene párrafos alarman-tes: "Decidimos coleccionar las opiniones de los Santos Padres para que su aparente contradicción excite a los tiernos lectores (*ténerez lectores*) a descubrir por sí mismos la verdad, afinando su sentido crítico. Porque la llave de la sabiduría es curiosidad incesante. Du- dando, pasamos a investigar, e investigando,

descubrimos la verdad". Abelardo añade que debemos desconfiar de libros apócrifos; que los Santos Padres, San Agustín, por ejemplo, a veces se retractaron de sus propias opinio- nes, y más que nada, debemos distinguir el verdadero significado de las palabras, etc. No hace falta ningún comentario...

El contenido del *Sic et non* es realmente es- pinoso. Abelardo escoge extractos de los es- critos de los filósofos paganos y cristianos, poniendo títulos irónicos a los puntos en dis- cusión, y en ocasiones dejándolos sin refutar. Por ejemplo: de que Dios es libre, y su con- tra; de que Dios crea el pecado, y su contra, etcétera. Se llega a sospechar si Abelardo se proponía, más que nada, desorientar a los lectores novicios con estos pros y contras.



Abelardo y Eloisa, represen-
tados en una miniatura de un
manuscrito francés del si-
glo XIII del "Roman de la
Rose" (Museo Condé, Chan-
tilly). Aunque el papel de
Abelardo fue importantísimo
en la filosofía medieval, más
trascendencia tuvieron sus
desafortunados amores con
Eloisa.



Vista exterior de la tumba de Abelardo y Eloisa en el cementerio parisiense del Père Lachaise.

Con todo, Abelardo era sincero; acaso su misma sinceridad le impulsaba a probar racionalmente los misterios de la fe. Por ello pedía la libertad de discusión y afirmaba que había que convertir a los incrédulos con razones y no a la fuerza. Para ayudar a esta obra escribió una *Disputa entre el Filósofo, el Judío y el Cristiano*, que pasó sin consecuencias. Asimismo se lanzó sin protesta a aventuradas afirmaciones en su *Ética*, que tituló: *Conócete a ti mismo*. Abelardo propone ya que un crimen,

o pecado, sólo será crimen, o pecado, si el que lo comete tiene conciencia de su falta. Los que torturaron a los mártires cristianos, según Abelardo, no pecaron, porque cometiendo este pecado creían servir a su dios. Son, pues, consideraciones de la naturaleza humana, y no sólo la ley de Dios, las que han de servir, según él, para fijar las normas de conducta. Parece imposible que ideas tan "modernas" en el siglo XII pasaran sin grave escándalo. Pero cuando Abelardo quiso rein-

ESPIRITUALIDAD CLERICAL Y ESPIRITUALIDAD POPULAR

La importancia e influencia de la escolástica puede observarse con claridad al nivel de una cultura clerical superior que con la eclosión del gregorianismo logró afirmarse como sacerdotal y monárquica y ampliar enormemente su organización. La centralización de su administración, la consolidación del poder central, la institucionalización de su control mediante cuerpos representativos, la llamada "lógica de las instituciones" era todo un hecho.

Pero, como afirma J. Matthes, con su orientación sistemático-institucionalista, la cultura clerical, a falta de la dimensión histórica de su pensamiento, no puede concebir la evolución de la cultura laica como un momento de la historia del cristianismo, sino sólo como un residuo progresivo suyo. Esta compleja afirmación sugiere la presencia de otro importante fenómeno en el panorama socioreligioso medieval: el que se oculta tras la cómoda palabra de "herejía".

Detrás de esa palabra se han ocultado demasiados movimientos, desde los que positivamente querían cambiar verdades dogmáticas hasta movimientos de carácter más sociopolítico o movimientos reformistas de carácter moral. En una sociedad cuya civilización cada vez experimentaba más la marca de la corte y de la ciudad, profundamente cristiana por otro lado, las tensiones a nivel de conflictos de carácter temporal, la experiencia de la pobreza y su contraposición con los pocos ricos que la desconocían, las necesidades de una experiencia de la verdad evangélica crecieron irreversiblemente y se tradujeron en los más diversos movimientos. La teología escolástica afirmaba cada vez más sus posiciones, la administración eclesialista se hacía más poderosa, hasta disponer de una temible y peligrosa Inquisición, pero las masas desheredadas frente a un clero instalado y una doctrina oficial deficiente llegaron a poner a la Iglesia y su ortodoxia, ya desde 1200, en una difícil y grave situación.

Un espíritu de carácter escatológico y misticista impregnaba cada vez más el alma popular. Numerosas sectas buscaban espiritualizar más la religión, se

necesitaba más a Dios, la fusión y comunión con él para liberarse del hombre y sus manejos. Incluso misticismos de carácter panteizante invadieron muchos espíritus. El hombre es divino, debe divinizarse para dejar de pecar. Durante todo el siglo XIII movimientos más o menos radicales, de carácter más o menos sociopolítico, se fueron esparciendo por Europa, mientras las grandes sistematizaciones escolásticas no lograban influir en el pueblo y el centralizador poder romano se veía abocado a las condenaciones de 1277. Faltaban ya muy pocos años para el gran despertar del misticismo del siglo XIV.

A muy pocos años de la muerte de Santo Tomás, la ciencia árabe, el pensamiento de Averroes, lograba interesar a los maestros de París. Una violenta reacción se produjo contra las teorías de los frailes dominicos de París, tomistas e inquisidores, y hacia 1304 el franciscano Duns Scotus enseñaba en París, dando un vuelco a la religión presentada por los filósofos-teólogos escolástico-tomistas. Un Dios más libre, sin necesidad de un razonamiento especulador, sin la necesidad de un método científico, se presentaba accesible al hombre, que así podía escuchar sus impulsos y desarrollar su caridad espiritual.

El progreso del misticismo entre los pensadores y el pueblo acentuó todavía más la diversidad de caminos entre pensamiento filosófico y religión, separación que, cuanto más divorciada resultaba, más exacerbaba el misticismo. De este modo se puede observar el éxito, primero en Oxford y luego en París, de Guillermo de Ockham, cuyo pensamiento, a pesar de tan solemnes condenaciones, reapareció sucesivamente en los trabajos de Juan de Buridan, de Nicolás de Oresme, de Alberto de Sajonia o del primer rector de Heidelberg, Marsilio de Inghen, en el que se encuentra la clara tentativa por un conocimiento del mundo que, tras las observaciones científicas de un Durando de Saint Pourcain, anuncia el espíritu científico de los nuevos tiempos que cada vez se hacían más sensibles.

Un nuevo sentimiento también se apoderó de las gentes, en tiempos verdaderamente difíciles de hambre y muertes violentas: el misticismo se arraigó más, los movimientos reformistas se hicieron más numerosos, cofradías de flagelantes y penitentes, nuevas Órdenes por una observación más estricta de la regla, la búsqueda de una religión más humana, etc. Monjes seculares que compartían los trabajos y miserias de la plebe, desviaciones franciscanas, flagelantes, valdenses, un variado número de movimientos que arraigaron en las clases más desheredadas, herejías, si se quiere, que instaladas en una plataforma de reforma espiritual buscaban un retorno de la Iglesia a la vida apostólica.

En suma, frente a una versión generalizadora, totalizadora de la espiritualidad medieval sólo pretendidamente uniforme, es necesario volver a ver ese mosaico de posturas diferentes, de distintas sensibilidades a los cambios que el medio experimentaba y que los diversos presupuestos motivaban. Desde el escolasticismo de los franciscanos y su visión serena de la religión en un tiempo; o la vida religiosa de los hermanos espirituales que en los momentos difíciles de la historia conflictiva se inclinaban por una visión vehementemente su religión, patética, con abundantes teorías sobre el fin del mundo; o la visión de los frailes predicadores empeñados en una reconquista de los espíritus, quienes, más que insistir en la religión de caridad del franciscanismo, acentúan su predicación en la cólera divina y sus castigos; diversidad de actitudes que se oponen con otros movimientos escatologistas, exaltados a veces, como ocurre en la mística de los espirituales. Sólo de esa manera, es posible, el hombre moderno puede reconsiderar su pasado religioso no tan lejano de estos tiempos en que la búsqueda de un humanismo religioso y de una religión sacramental y más personal todavía no acaba de satisfacer ni permite dejar en la lucha contra los que prefieren un Dios sólo racional y una religión de prácticas, ritualista, de externa moralidad.

J. M.^a P.

cidir, con una *Teología*, en las mismas opiniones que en su libro de la Trinidad, la Iglesia de Francia, otra vez reunida en concilio, condenó su tratado. Abelardo apeló al papa, pero murió en el viaje cuando se dirigía a Roma, huésped del monasterio de Cluny (1142). Fue enterrado en una tumba que Eloísa, que le sobrevivió veintidós años, hizo disponer para los dos.

Acaso el lector creerá que hemos concedido demasiada atención a este "pensador"

singular, cuya reputación entre el vulgo proviene más de la historia de sus desventuras y de las cartas de Eloísa que de sus libros de teología y moral. Abelardo vivió y murió respetando sólo en apariencia la autoridad de la Iglesia, que socavaba con sus escritos. En ocasiones, más que un filósofo atrevido, parece un desesperado melancólico, sujeto a morbosas exageraciones; pero lo positivo es que por sus mismas desgracias se le toleraron impertinencias que no se hubieran sufrido de

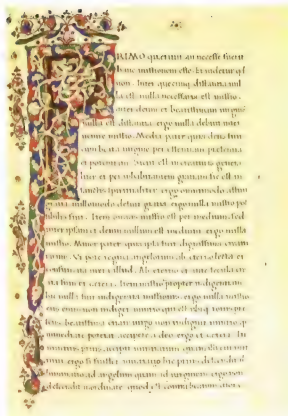


Estatuas yacentes de Abelardo y Eloísa en el cementerio del Père Lachaise, de París.

un hombre normal. Y así, su obra, aunque disparatada, fue utilísima; con sus extravíos descubrió el nuevo camino que debían seguir un siglo más tarde, con gran prudencia, San Alberto el Magno y Santo Tomás.

Sobre todo, entre Abelardo y los grandes escolásticos del siglo XIII se produce el hecho de recobrar a Aristóteles el occidente latino. Los primeros libros de Aristóteles, traducidos por Jaime de Venecia en 1128, fueron los tratados de Lógica y Dialéctica, que forman el famoso *Organum*, y de éstos parece que Abelardo llegó a tener conocimiento. Pero durante los últimos años del siglo XII y a principios del XIII empezaron a circular versiones latinas de las traducciones árabes de Aristóteles. Las mejores de estas traducciones de traducciones se hicieron en Toledo, donde el arzobispo Raimundo había establecido un

LA FILOSOFÍA ESCOLÁSTICA	
PREESCOLÁSTICA SIGLOS VII-XI Para algunos autores, la frontera entre "época patristica" y "época escolástica" se establecería en el siglo IX, a partir de la obra de Juan Escoto Erikena. El verdadero iniciador de la escolástica es, para otros San Anselmo (1033-1109). Principales representantes: renacimiento carolingio, Juan Escoto Erikena, San Anselmo.	Las características de esta primera escolástica la incluyen enteramente en la cultura altomedieval: recopilación de conocimientos anteriores, publicación de antologías y florilegios, continuación de la tradición enciclopédica de San Isidoro.
ESCOLÁSTICA TEMPRANA SIGLO XII ALTA ESCOLÁSTICA SIGLO XIII	La variedad de las tendencias y temas filosóficos caracteriza el siglo XII. Se parte todavía del material filosófico transmitido por la patristica—recopilación de "Sentencias" y comentarios—y de las doctrinas platónico-agustinianas, pero se empieza a conocer a Aristóteles—Abelardo es aristotélico—. La disputa de los universales, con la consiguiente escisión de los pensadores en realistas y nominalistas, continúa todo el siglo. Escuela de Chartres, escuela de San Víctor, Pedro Abelardo. San Alberto el Magno, Santo Tomás, San Buenaventura.
ESCOLÁSTICA DECADENTE SIGLOS XIV Y XV ESCOLÁSTICA BARROCA O ESCOLÁSTICA DE LA CONTRARREFORMA NEOESCOLÁSTICA	La escolástica del siglo XIV se inicia desde la posición contraria: la fe y la razón no pueden conciliarse. Ockam apela a un conocimiento inmediato de la realidad. De aquí su apelación a la experiencia como fuente de conocimiento. Se prepara así la atmósfera intelectual de la que surgirá la ciencia moderna. El adjetivo de "decadente" con el que se tilda a esta última etapa de la escolástica es un adjetivo heredado. Ockam, principalmente, se atrajo la hostilidad de sus coetáneos y de sus inmediatos sucesores de tal forma que son muy escasas las impresiones de sus obras. Para los ortodoxos, Ockam es una caída después de la cumbre alcanzada por Santo Tomás. Con más razón podría calificarse de poco conocida esta fase de la escolástica. Guillermo de Ockam, Nicolás de Cusa. SIGLOS XVI-XVII SIGLO XIX



Dos páginas del manuscrito del siglo XV que contiene la obra de San Alberto Magno "De laude beatae Virginis" (Biblioteca Central, Barcelona).

grupo de traductores dirigidos por el maestro Domingo Gundisalvi. Pero pronto se cayó en la cuenta de que en Constantinopla debían encontrarse los textos griegos de Aristóteles, y al llegar éstos se empezó en seguida a preparar una traducción directa del original. El primero en acometer esta labor fue el inglés Roberto Grosseteste, quien trabajó, según dice su discípulo Rogerio Bacon, "con la ayuda de griegos que invitó a venir al Occidente y valiéndose de libros de gramática que pidió a Grecia y a otras partes".

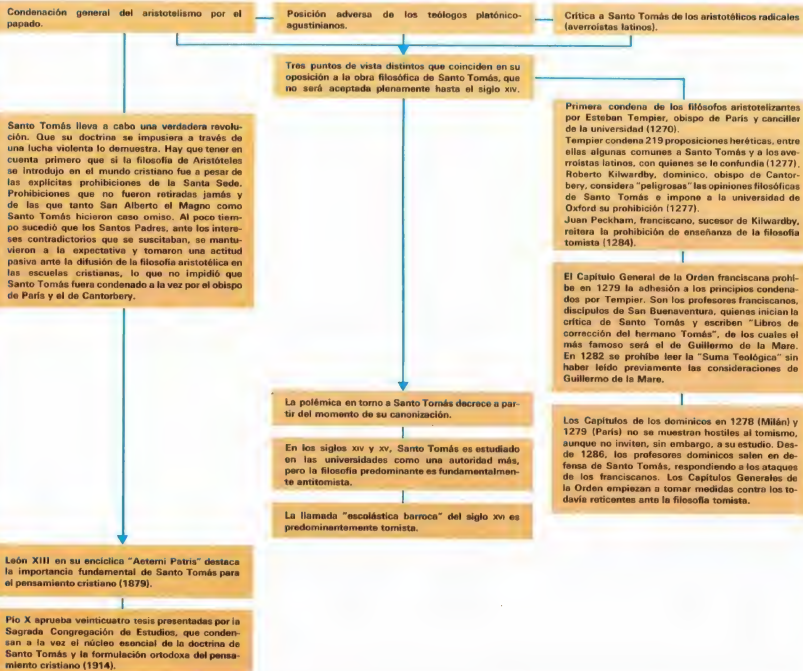
De las traducciones de Gundisalvi y de Grosseteste se sirvió San Alberto el Magno para hacer sus monumentales comentarios de Aristóteles. Alberto era alemán, de una

familia noble de Suabia; muy joven viajó por Italia y estudió en Padua, pero pronto, como todos los escolásticos de su tiempo, pasó a París, donde quedaban aún sucesores del espíritu inquieto e investigador de Abelardo. Una calle inmediata a la catedral de Nuestra Señora se llama todavía hoy *rue de Maître Albert*, en recuerdo de haber enseñado allí el sabio alemán. Alberto era fraile de la Orden de Santo Domingo, y para obedecer a sus superiores tuvo que regresar a Alemania, con la misión de fundar una escuela en Colonia. Alberto permaneció en Colonia, escribiendo y enseñando, desde 1228 a 1245, fecha en la cual regresó a París, en donde se le asoció luego un obeso y callado

San Alberto Magno en su cátedra, por Fra Angélico. La importancia trascendental de este escolástico estriba en sus monumentales comentarios a Aristóteles.



SANTO TOMÁS: DE LA MARGINALIDAD HETERODOXA AL CENTRO DE LA ORTODOXIA



estudiante dominico a quien sus condiscípulos motejaban con el apodo de "el bucy mudo de Sicilia". Se llamaba Tomás y era hijo de los condes de Aquino, cerca de Nápoles.

Tomás acompañó luego a su maestro a Alemania, donde Alberto volvió a enseñar en Colonia, exceptuando los periodos en que tuvo que desempeñar, contra su voluntad, cargos oficiales, como el de provincial de la Orden o el de obispo de Ratisbona. Sólo volvió a París por una corta temporada en 1277 y únicamente para defender la memoria y las doctrinas de aquel discípulo taciturno que, por fin, había hablado, asombrando al mundo con sus escritos. Tomás había muerto en 1274 y Alberto le siguió a la tumba en 1280. La tradición nos ha conservado pocos deta-

lles personales de San Alberto el Magno. No sabemos sino que era de pequeña estatura y, como dominico de las primeras generaciones, viajaba descalzo. Consecuente con el voto de pobreza, rehusaba hasta la propiedad de los manuscritos de sus propias obras: éstas llenan hoy veintinueve volúmenes. Los primeros de ellos contienen los comentarios de Aristóteles que le han dado tanto prestigio. Aristóteles empezaba a ser, más que un gran filósofo, "el Filósofo" por excelencia. Diante le llama "maestro de todos los que saben; preside la filosófica familia; todos le miran, todos le acatan". Por esto Alberto el Magno, que compartía la misma admiración, se ve obligado a declarar que nunca se equivocó hasta el punto de creer que Aristóteles era

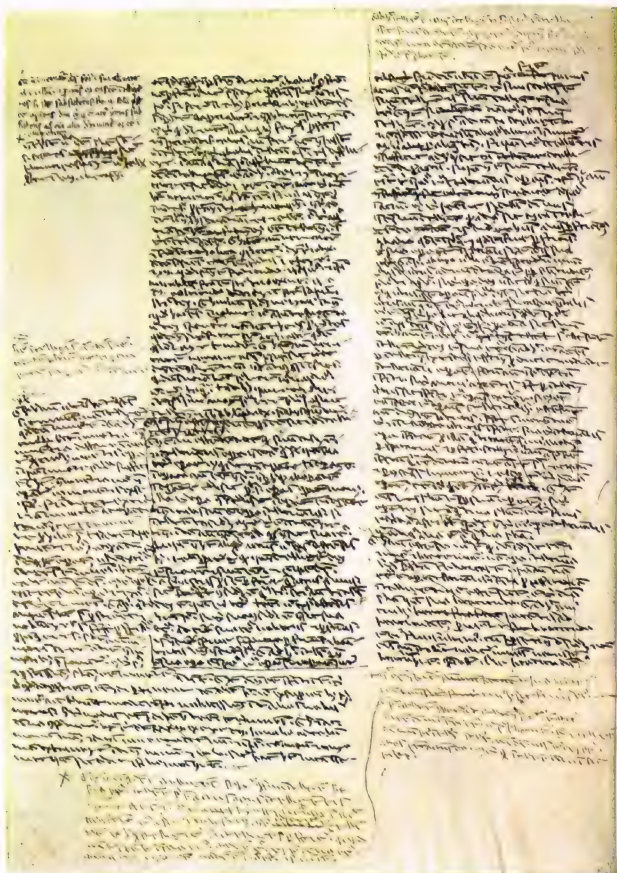
Tentación de Santo Tomás,
por Velázquez (Museo Dioce-
sano, Orihuela). En este epi-
sodio se representa la lucha
contra la sensualidad, de la
que Tomás se ha librado gra-
cias al tizón que aparece en
primer término. Mientras re-
zaba ante la cruz dibujada en
la pared con el propio tizón,
quedó como dormido; en su
sueño, dos ángeles le conso-
laron y le pusieron un cintu-
rón de castidad.

las leyendas y supersticiones acerca del poder medicinal y mágico de algunos animales. Para Alberto, las venas son nervios, ciertos gusanos nacen de pelos de caballo; ha visto pelos convertirse en gusanos en el agua estancada. Es evidente que se refiere a los gordos, y esta vez ha visto demasiado; pero es buena señal que diga que él, con sus propios ojos, lo haya observado y no se fie de un texto o de un raciocinio puramente escolásticos.

Sin embargo, los comentarios de Aristóte-

les por Alberto el Magno forman sólo la quinta parte de sus escritos. Lo demás son paráfrasis de los Salmos y Profetas, de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, *Laudes* a la Virgen y *Sermones*. Dos volúmenes forman una *Summa Theologica*, la más exacta de todas las ciencias, porque no está constituida de cosas sensibles o materiales; según Alberto el Magno, la teología es la suprema ciencia, ya que el intelecto divino es la luz y causa de todo lo inteligible y ella origina directamente la teología.





Página del manuscrito autógrafa de la "Summa contra gentiles", de Santo Tomás de Aquino (Biblioteca Vaticana).

De todos modos, en teología, Alberto el Magno no es más que un precursor; Tomás, en el cielo, le dice así a Dante: "Este que a mi diestra está vecino, — mi hermano y mi maestro Alberto, — fue de Colonia, yo nací en Aquino". Alberto, por su parte, vivió lo suficiente para defender la obra de su discípulo de las acusaciones de herejía. Es raro que, con tal amistad, Tomás no sintiese el interés que manifestó su maestro por las ciencias naturales.

Tomás es esencialmente un teólogo; se le llamó el *Doctor Angélico* porque se ocupó principalmente en las cosas divinas; Alberto, en cambio, es el *Doctor Universalis*.

Tomás nació en Italia, el año 1224. Su padre se creía descendiente de los emperadores normandos de Sicilia. Debía de haber habido entronques con gentes latinas en su familia porque la latinidad de Tomás aparece no sólo

Exterior de la iglesia de la abadía cisterciense de Fossanova, en la cual murió Santo Tomás de Aquino en 1274 cuando se dirigía hacia Lyon.



Página del incunable que contiene la obra de Santo Tomás de Aquino "Catena aurea seu continuum in cunctis evangelistas" (Biblioteca Central, Barcelona).



en la belleza de sus escritos, sino también en la transparencia de sus conceptos. *La Roca*, o castillo de los condes de Aquino, se distingue todavía en ruinas a mitad del camino de Roma a Nápoles. Cerca del lugar avanza la cresta montañosa donde está situada la casa madre de los benedictinos: el monasterio de Montecassino. Allí recibió Tomás su primera educación, dirigida por el abad Sinibaldo, que era su tío carnal. El año 1229 marchó a Nápoles para estudiar las artes liberales con un maestro llamado Martín, acaso francés, y otro irlandés, *Petrus Hibernus*, quien ya por entonces se arriesgaba a explicar Aristóteles. El año 1244 vistió Tomás el hábito de Santo Domingo. Desde el 1245 al 1248 estudió con Alberto el Magno, en París y en Colonia. En 1252, cuando era bachiller, empezó a comentar en la universidad de París las *Sentencias* de Pedro Lombardo, y tres años después recibió el grado de maestro en teología, cabalmente el mismo día en que se graduaba su amigo el franciscano San Buenaventura. De París salió en 1259, con propósito de organizar el plan de estudios para los frailes de su Orden. Hacia esta fecha, Tomás empezó a escribir su primera compilación teológica, *Summa contra gentiles*, a instancias del gran domini-

co catalán San Raimundo de Peñafort. Tomás comprendía, como Raimundo, que a los judíos y mahometanos no se les podía convencer con citas de los Santos Padres, cuya autoridad no reconocían. La *Summa contra gentiles* es, pues, "filosófica" para uso de misioneros, como eran los dominicos españoles que iban predicando en país de infieles.

Por espacio de nueve años, desde el 1259 al 1268, Tomás permaneció en Roma, trabajando en su obra más famosa, la *Summa Theologica*, y varios comentarios de Aristóteles. Fue en Roma donde, acaso a instancias de su viejo maestro Alberto, consiguió procurarse una traducción al fin aceptable de los escritos del Filósofo. Tomás sabía algo de griego y escribía el latín a la perfección, pero el verdadero traductor fue un eclesiástico holandés, Guillermo de Moerbeke, quien, por su educación y sus largas residencias en Oriente, se hallaba preparado para tan magna empresa.

Antes de morir, todavía enseñó Tomás otros cuatro años en la universidad de París y dos en la de Nápoles. Murió en 1274, en el monasterio cisterciense de Fossanova, cerca de Roma, cuando se encaminaba a Lyon, adonde iba para asistir a un concilio. Su muerte fue la de un santo. Su última confesión, en el acto de recibir el Viático, la hizo en esta forma: "Te recibo a Ti, Redentor de mi alma. Por amor a Ti he estudiado, he velado y me he esforzado en enseñar y rezar. No creo haber dicho nada en contra tuya, pero si me hubiese expresado erróneamente, me someto al juicio de la Iglesia romana, dentro de cuya obediencia dejo este mundo". Tomás, al morir, tenía sólo cincuenta años. La universidad de París se conmovió por su pérdida y pidió su cuerpo al capítulo general de los dominicos para enterrarlo en París, "que lo había nutrido y que, a su vez, había recibido tanto bien con sus enseñanzas". La petición de la Facultad no fue atendida; los restos de Tomás, después de varias traslaciones, fueron depositados en la iglesia de Saint Sernin de Tolosa, en Francia.

No tenemos, en realidad, una biografía contemporánea de este gran maestro que satisfaga nuestra curiosidad moderna. La *Vida* de Tomás, por su amigo y discípulo Guillermo de Tocco, es desgraciada, corta y confusa. Al canonizarle la Iglesia, en el año 1323, se realizó una investigación y entonces se hicieron algunas declaraciones interesantes. Por lo visto, Tomás dio a los que le rodeaban la impresión de poseer una inteligencia poderosa, completamente absorbida por los problemas escolásticos. Se cuenta que en cierta ocasión, en París, estando comiendo en palacio, junto con San Luis y sus hijos, rompió el silencio con esta exclamación:

scdm se cōsuetudinē: et si non ordinē
ad sustentationē nature. Deinde cū dicit.
Circā talis opatōres igit zē. Circā hōmo
di igit uoluptates. Uolūtatē q' expe
rmiss: q' temptantia ē circa tales op
tōes seu delectatōes: in q'bus et reliq'
alia cōicant cum hoīe. et sūt integrit
tia, uia hōmōdi delectatōes uir et fet
uiles et bestialēs. q' id i quo cōicant
cūq' bestis: ē in nobis ferule et nati
uolūtatē. hōmōdi aut sūt delectatōes tāq'
gustū: q' sūt duo lēdus pter pēdēs tres.

Cident utriq' zēptia. Sūt autē
hectae et gustū. Postq' p' hū
ostēdit q' temptantia & item
peritiam sūt cā delectatōes trius
sensū: sed cā delectatōes duos: sē
gustū et tactus. hic ostēdit q' sūt cā
delectatōes utriusq'. et circa h' tria fa
cit. hōmo ostēdit q' dūte temptantia nō
ē circa delectatōes gustū s' circa delecta
tōes tactū. Sed manifestat q' dixerat
exēplū. ibi Prop' q' et orauit zē.
Itaq' p'at' ē q' d' gustus. Tercio i
fert cōclusiōē ex dēis. ibi Cōmūnissimū
aut zē. Sensū igit cōmūnissimū ē id.
Dicit q' hōmo. q' temptantia et intem
perantia parū uel nihil uident uti co
p' p'prietatē ad gustum. put. f. ad
gustū p'ntz iudicare de saporib'. sic et
uicū gustu illi q' p'bat uia uel q' co
diunt pulmētā. et expūit utriusq' con
nientē saporē: pulmētā s' dederūt. in h'
aut nō mltū delectant' integrati uel
etiā nō subtrahit eis multū de delecta
tione. si cibos: saporē nō benediciant
s' tota eorū delectat' consistit in usu q'p
daz rene delectabili: puta si temptōne
cibos: et potuē et i usu uenēre: qui
eodem ulas sit p' tactū. unde manifestū
ē q' delectat' intemperat' dūctē ēt circa
tactū. circa gustū aut nō ē: nisi s' cū
q' saporē facit delectabilem s'ntem

ciborum. et iō dixit supra q' in parū
utit' intemperat' gustū. f. s' cū q' d'
ordinat' ad tactum: uel nihil q' ad id
q' s' cū delectat' ē cōmūti gustū. Deinde cū
dicit. Propter q' et orauit zē. Itaq'
p'at' ē q' d' gustus. Manifestat q'
dixerat exēplū. q' d' n. in phile
nus notē h'extus p'ia cō uoracior co
modat' p'ales delectatōes q' uenēre
sunt longius q' uenēre sūt. f. dū i
bus in eius gustū remaneret. ex q' p'
q' nō delectat' gustū: qui nō uiget
in gustu s' in lingua: sed delectat'
solo tactu. Deinde cū dicit Cōmūnissimū
aut zē. Sensū igit cōmūnissimū ē
id. Infer q' d' d' cōmūti corollariū ex dēis
sensū. n. tact' circa quē et intemper
antia: ēt cōmūnissimū inter omēs sensus
quia i hoc sensu cōmūtiat omnia
animalia. & iō intemperantia uident
ēre in se exp'abiles: quia i se hōis
non q' d' ad id q' d' p'p'riū hōis: s' q'
q' d' ad id i quo cōicant cum aliis ani
malib'. delectat' aut in talibus & iō
mōdi diligere tanq' maxia bona uide
tur cōmaxie bestialē. et inde ē q' uia
intemperantia maxiam turpitudinē ha
bent: q' p'ea hō bestis affimilē. et i
de ē q' ex hōmōdi uiciis reddat' homo
maxie infamis & uitiosissimū. Et quia
posset aliqui dicere q' i his q' ad tactum
p'ntet ēt aliq' p'p'riū bonū: q' nō ē
ē bestialē. iō ad hāc obuiatōē exclā
denda: subdit q' temperantia subtra
hūnt ille delectatōes tactū. q' sūt ma
xime liberales ut pote hōibus ap'pate
et scdm rōnē facit: s'cū sunt delectatō
nes q' sunt i gignis: s'cū i exercitiis ludo
rum et cōtinentie et cōflectatōnem dū
aliqui adiūuēre iudic' aut alr' ext
erant nō p' ordinē ad cōflectatōnem
ciborum uel uenerēt. cōflectatōnem
tactus quā intemperat' querit. nō ēt
circa totū corpus: sed circa q' dā cor

*Página de "Commentum in
libros ethicorum Aristotelis",
de Santo Tomás de Aquino,
editado en Barcelona por
Petrus Brunus y Nicolaus
Spindeler en 1478 (Bibliote
ca Central, Barcelona).*

"¡Ahora si que he hallado un argumento definitivo para explicar el origen del mal!".

He aquí otra anécdota del acta de su canonización: "Un día el hermano Tomás regresaba a París desde San Dionisio, con varios dominicos. Uno de ellos, al observar el panorama de la ciudad desplegándose a lo lejos, dicen que exclamó: —¡Cuán hermosa es esta ciudad de París!— El hermano Tomás contestó: —En verdad que es hermosa—. El otro añadió: —¡Ojalá fuese tuya, qué fortuna! —¿Y qué haría yo con ella? —repuso Tomás—. Podrías venderla al rey de Francia, con el dinero, edificar conventos por todo el mundo... —Buena cosa —dijo Tomás—, pero yo prefiero tener las *Homilias* de San Juan Crisóstomo sobre el Evangelio de San Mateo".

Fachada de Saint-Sernin de Toulouse, donde, después de recorrer varios lugares, fueron depositados los restos de Santo Tomás de Aquino.

Para comprender esta predilección de Tomás por un libro, hay que recordar que muchas veces en ellos encontraba no sólo belleza y ciencia, sino la confirmación de la revelación. La leyenda supone a Tomás una inteligencia formidable, y él casi se envanecía diciendo que nunca había encontrado un libro que no pudiera entender. Esto explica que Tomás fuese una enciclopedia viviente. Además de la Escritura y los Padres de la Iglesia, Tomás cita a menudo al Filósofo (Aristóteles)

y a Boecio; a los árabes: Averroes y Avicena. En cambio, Tomás desconocía a Algazel, su hermano gemelo de la escolástica árabe, pero cita muy a menudo a San Juan de Damasco, un doctor cristiano del siglo VII que escribió en tierras del Islam, y aunque su principal objetivo era combatir a los mahometanos, no dejó de recibir inconscientemente influencias árabes. Tomás también conocía los libros de los judíos Abencebrol y Maimónides y de todos los primeros escolásticos: Abelardo,



Hugo, Pedro Lombardo, y muchos otros en los que había infiltraciones islámicas. Esto no debe escandalizarnos; Dante puso a Averroes y Avicena entre los justos que no reconocieron la revelación cristiana, pero fuera del infierno. Tomás cita a Virgilio, Ovidio, Horacio, César, Salustio, Cicerón, Séneca, Terencio, Livio, Estrabón y Valerio Máximo, a veces dándoles autoridad en cosas religiosas, porque dice que, cuando se encuentran argumentos favorables a la fe en los escritos de los paganos, hay que aceptar sus razones sin ninguna clase de escrúpulos.

Lo que más sorprende de la obra de Santo Tomás es su lucidez de exposición y su maravillosa organización. Se ha comparado la *Suma Teológica* con una catedral gótica, y ciertamente está planeada con una extraordinaria capacidad geométrica para distribuir los asuntos, apoyando los argumentos uno sobre otro, como las piedras de un magnífico y complicado edificio, pero, sobre todo, el estilo es de una claridad y transparencia casi inexplicables: los párrafos son cortos, precisos, sin adjetivos, llegan rectos como rayos de luz. Estamos seguros de que al lector le sorprenderá este elogio, y más si añadimos que la *Suma* de Santo Tomás es un libro ameno y que, bien traducido, los hombres de cultura media de nuestro siglo lo leerían sin fatiga. Al abrir la primera página, ya uno se queda atónito al leer el prólogo, en el que Tomás asegura que sólo se propone hacer una obra de vulgarización. Dice así: "Siendo conveniente que el maestro de las verdades católicas instruya no sólo a los que están ya preparados, sino también a los que empiezan, pues, según dijo el Apóstol a los corintios, 'como niños en Cristo os he criado con leche, y no con carne', nos hemos propuesto con esta obra enseñar las cosas de la religión cristiana en estilo apropiado para los principiantes.

"Porque hemos observado que los novicios de este estudio se han visto muchas veces detenidos por escritos llenos de discusiones superfluas, artículos y pruebas innecesarias; otras veces, porque las cosas necesarias no son tratadas con el orden que este estudio requiere, y, finalmente, por la fatiga que producen en los oyentes las constantes repeticiones. Queriendo, pues, evitar estas y aquellas faltas, probaremos de exponer, con la ayuda divina, lo que atañe a la sagrada doctrina con toda la brevedad y claridad que consiente esta materia".

Y si hay algo oscuro en la *Suma* de Santo Tomás, proviene de la materia, no del estilo. La idea de Dios es el fundamento de la obra de Tomás. Para él, "casi toda la filosofía nos lleva al conocimiento de Dios". Esto lo dice a los gentiles, pero en la *Suma Teológica* ya precisa más: "Dios es el objeto de la teología...



Boecio consolado por la Filosofía, según una miniatura románica inglesa (Bodleian Library, Oxford). Junto a Aristóteles, la formidable inteligencia que fue Santo Tomás de Aquino suele citar a este filósofo romano del siglo VI que se empenó en conciliar los sistemas platónico y aristotélico. Se ha dicho que fue el primer escolástico.

En esta ciencia todo se contempla desde el punto de vista de Dios. Parte de esta ciencia trata de Dios y habla de las otras cosas tal como fueron ordenadas por Dios, desde su principio y hasta su fin". Su universo es también teocéntrico, y concienzudamente Tomás pasa a probar la existencia de Dios con cinco razones, las cuales se pueden esquematizar de la manera siguiente. Primera: las cosas se mueven, alguien las mueve... y éste ha de ser Dios. La segunda razón es: que las cosas tienen causa, y esta causa otra causa, hasta que llegamos a la causa primera, que llamamos Dios. Tercera: las cosas pueden ser o dejar de



nociera también estos males". Respecto a los *universales*, Tomás escribe: "Es necesario poner las ideas en la mente de Dios. *Idea* es la palabra griega *Forma*. Por ideas debemos entender, pues, las formas de las cosas que existen independientemente de las cosas".

Pero Dios conoce también a los individuos y las cosas una por una. Porque "nosotros conocemos más los individuos cuanto más perfectos somos. Las perfecciones de las criaturas deben también existir en Dios. Por lo tanto, Dios debe conocer las cosas individuales". Y añade Santo Tomás con evidente satisfacción: "Esto ya lo dijo el Filósofo (Aristóteles): que nosotros conociéramos lo que Dios no puede conocer, sería una aberración".

Después de Dios, Tomás nos explica cómo son los ángeles, cómo piensan o conocen, etc. Pero su mayor atención la pone en el alma humana, la *forma* del hombre, lo que hace al hombre ser lo que es. El alma humana está toda en todas las partes del cuerpo, pues, como espiritual, es indivisible; es inmortal, pues que desea ser eterna, y esto en sí ya es una prueba, y por el alma, el ser humano se halla en el borde entre lo material y lo espiritual. Tomás no cree que el hombre sea exclusivamente una alma condenada a llevar el lastre del cuerpo. El hombre es un compuesto de cuerpo y alma, porque las percepciones de los sentidos son ciertamente actividades humanas, y no son funciones del alma, sino de ambos, cuerpo y alma. Lo único que no depende del cuerpo, según Aristóteles y Santo Tomás, es la actividad intelectual; por consiguiente, "el alma racional es la *forma* sustancial del cuerpo humano". Recordemos

que *forma* quiere decir *idea*, prototipo, modelo, y ya no nos extrañará que para Tomás lo más importante y precioso en el hombre sea su entendimiento, su facultad de pensar y de conocer. Asimismo el hombre es libre de escoger entre los objetos individuales que se le presentan. Tomás reconoce la existencia de una ley natural, *lex aeterna*, que aparece en el plan del mundo y se origina en la sabiduría divina. Todas las leyes derivan de esta idea eterna del gobierno divino del mundo, que las criaturas irracionales siguen por instinto o cumpliendo leyes físicas, mientras que el hombre, por su racional libre albedrío, lleva esta ley escrita en el fondo de su corazón y sabe que, en conformidad con ella, debe buscar el bien y evitar el mal.

En política, Tomás es monárquico, porque "en la naturaleza todo procede con unidad"; en el cuerpo todos los miembros se mueven dirigidos por uno, que es el corazón, y en el alma la razón gobierna todas las demás facultades. Tomás menciona a las abejas, pero en lo que más insiste es en que el universo entero tiene un solo Dios, creador y monarca. Juzga, empero, Tomás que, así como el gobierno legítimo y justo de uno solo es la mejor forma de gobierno, así la tiranía, que es el gobierno perverso de uno solo, es la peor de todas. En consecuencia de todo esto, Tomás defiende la constitución monárquica moderada, en la cual han de tener su representación el elemento aristocrático, o sean los nobles y burgueses.

Tomás cree que la beatitud, que es el final postrero del hombre, se encuentra en la contemplación de la verdad. Recuerda a este propósito el versículo del Evangelio de San

Triunfo de Santo Tomás. Detalle de los frescos de la capilla de los Españoles en la iglesia de Santa Maria Norella, de Florencia, realizados por Andrea di Bonaiuto, también llamado de Florencia. El santo tiene a sus pies a Arrio, Sabelio y Avernoes. A su derecha, a San Juan, San Marcos y San Pablo, evangelistas y apóstoles; a David, rey, y a Job, profetas. A su izquierda, a San Mateo y San Lucas, evangelistas; a Moisés e Isaías, profetas, y a Salomón, rey.

LA ESCOLASTICA CRISTIANA Y LA MONARQUIA

En el siglo XIII, al lado del Imperio y el papado surge una nueva realidad de orden político: los estados nacionales.

El fenómeno escapa a los teólogos. Una excepción es Pierre d'Auriol, que, impresionado por la obra de Felipe el Hermoso, insistirá en la necesidad de una autoridad única, seguido en este punto por numerosos teólogos.

EL CONCEPTO DE BIEN COMUN

Santo Tomás, Godefroid de Fontaines, Henri de Gand, Pierre d'Auriol profundizan la noción de bien común, que distinguen del bien propio del jefe y de la suma de bienes particulares. La idea de bien común se aproxima a la noción moderna de bien público.

Era un ataque a la patrimonialidad de la función pública y al derecho feudal, en un momento en que la monarquía todavía se apoya en ambos para subsistir.

LA LEGITIMIDAD DEL IMPUESTO PUBLICO

Al teólogo Henri de Gand el impuesto le parece legítimo, pero aprueba al mismo tiempo todos los contratos que desde tiempo inmemorial limitan su extensión. Para San Buenaventura no debe exceder los límites de las costumbres juradas por todos. Godefroid de Fontaines afirma que un impuesto no es legítimo y, por tanto, aprobable sólo porque sea dirigido al bien común.

Los teólogos defienden frente a la monarquía la necesidad del consentimiento individual al impuesto, una de las notas esenciales del derecho feudal.

INSISTENCIA EN LOS LIMITES DEL PODER

Santo Tomás y Pierre d'Auvergne autorizan la revuelta si la autoridad deja de servir al bien común y si la sedición no perjudica más que la sumisión. Para Henri de Gand la revolución es mejor que la resistencia pasiva cuando se ha perdido toda esperanza en un cambio de actitud del gobierno.

Estas afirmaciones son más nuevas para los hombres del siglo XX que para los del XIII. Una vez más el pensamiento teológico se acomoda al derecho feudal: el vasallo puede rebelarse contra su señor si éste no cumple sus compromisos.

UN REGIMEN CONSTITUCIONAL

Para Godefroid de Fontaines y Henri de Gand la sociedad es una "comunidad de cuerpos" en la que cada magistrado tiene una esfera propia de poder y cada cuerpo unos derechos peculiares. En cuanto un hombre está integrado en una corporación participa de los privilegios de sus miembros.

La idea de un principio unificador que asocia a la consecución del bien público a sus súbditos a través de las distintas corporaciones es la traducción más exacta del régimen democrático moderado, ideal político de los escolásticos.

Para G. Lagarde, el pensamiento teológico del siglo XIII es, con respecto a la evolución del estado hasta su forma moderna, un punto de partida y, en algún aspecto, una antítesis de las transformaciones que se preparan.

Si el estatuto social de un hombre se define por su pertenencia a un grupo y el de un grupo por el conjunto de privilegios que disfruta, Santo Tomás intenta ir más allá y buscar un fundamento objetivo a esta realidad social. En una primera aproximación indica que el estatuto de un grupo puede reducirse a la servidumbre o libertad que lo caracterizan; para definir a continuación que entiende por libertad: "La libertad de un hombre se mide por su grado de participación en el bien común". Era una doctrina que sobrepasaba a su época.

Juan: "Y ésta es la vida eterna, que ellos te conozcan a Ti, el verdadero Dios". Observemos que no es por amor, sino por acto intelectual, como Tomás quiere alcanzar el fin supremo. Y para que no queden dudas, arguye sobre esto largamente: "Digo que beatitud no puede consistir en un acto de la voluntad..., porque el deseo de poseer no es el final de la acción, sino un movimiento hacia la cosa deseada...". "La beatitud consiste en la acción de la razón especulativa más bien que del intelecto práctico (voluntad), por tres razones: la beatitud debería ser la mejor acción del hombre... Pero la mejor acción es el uso de su mejor facultad aplicada al mejor objeto. Y la mejor facultad es la inteligencia, y el mejor objeto el bien divino, etc."

Es dudoso que Tomás pensara así hacia el fin de su vida. Acaso por esta duda la *Summa Theologica* quedó sin concluir. Dicese que un día, celebrando la misa, Tomás tuvo una revelación que nunca quiso declarar; pero ter-

minado el santo oficio, entró en su celda y escondió la pluma y el tintero, y nunca más escribió. Se añade que dijo: "Después de lo que me ha sido revelado, todo lo que he escrito y enseñado me parece despreciable; quiera Dios que mi vida termine pronto, como han terminado ya mis días de maestro". Al fin había vislumbrado que la beatitud puede obtenerse por vías más expeditas que el conocimiento.

Dante, que, por lo general, se manifiesta en su obra como "tomista", al llegar en su viaje a las más altas esferas del Paraíso para contemplar la divina esencia, no va ya conducido por Beatriz, que representa a la Teología, sino por el Doctor místico, o sea San Bernardo de Claraval.

Otro místico de la época es San Buenaventura, a quien ya hemos encontrado en París, condiscípulo de Tomás y enseñando con él en la universidad poco después. Su vida no fue tan tranquila como la de su amigo; Bue-



naventura era franciscano y tuvo que aceptar el cargo de general de su Orden: al morir era cardenal. Tomás nunca quiso ni pretendió ser más que un fraile y un maestro.

Pero San Buenaventura, en medio de sus ocupaciones, como todo hombre de acción, encontró preferible el camino del amor (de-seo) al del conocimiento (entendimiento) para llegar a la beatitud. San Buenaventura escribió también unos *Comentarios* a las *Sentencias* de Pedro Lombardo, que es otra teo-

logía; escribió un resumen, *Breviloquio*, también teológico, y un *Itinerario* para llegar a Dios, impregnados de amor por todas las criaturas. San Buenaventura en el *Itinerario* dice que el alma tiene seis grados o fuerzas, a saber: sentidos, imaginación, razón, intelecto, inteligencia y *apex mentis seu synderesis scintilla*. No intentaremos explicar este *apex mentis*, apogeo mental, cuya chispa está tres veces por encima de la razón, pero es la percepción de lo inefable intuitivo por amor.

San Buenaventura recibe el hábito de San Francisco, por Francisco de Herrera el Viejo (Museo del Prado, Madrid). San Buenaventura prefirió el camino del amor al del conocimiento para alcanzar la beatitud.

BIBLIOGRAFIA

Chenu, M. D.	<i>La théologie au XII^e siècle</i> , Paris, 1957. <i>La théologie comme science au XIII^e siècle</i> , Paris, 1957.
Duby, G.	<i>Fondements d'un humanisme nouveau (1280-1440)</i> , Paris, 1966.
Fliche, Thouzellier, Azais	<i>La Chrétienté romaine (1189-1274)</i> , en "Histoire de l'Eglise", de Fliche-Martin, Paris, 1950.
Gilson, E.	<i>La philosophie au Moyen Âge</i> , Paris, 1947. <i>L'esprit de la philosophie médiévale</i> , Paris, 1932.
Glitz, G.	<i>Histoire du Moyen Âge</i> , Paris, 1939-1944.
Hirschberger, J.	<i>Historia de la filosofía</i> , Barcelona, 1954.
Lagarde, G. de	<i>La naissance de l'esprit laïque au declin du Moyen Âge</i> , Paris, 1964.
Pirenne, H.	<i>Historia de Europa, desde las invasiones hasta el siglo XVI</i> , México, 1956.
Van Steenberghe, F.	<i>Histoire de la philosophie, période chrétienne</i> , Lovaina, 1964.



Frontal del altar ofrecido por el emperador Enrique II a la catedral de Basilea (siglo XI; Museo de Cluny, París).